

DEMOCRACIA, DIFERENÇA E O AGIR REFLEXIVO: ENSAIO SOBRE AS RESISTÊNCIAS E SEUS AGENCIAMENTOS NA ESCOLA

Pedro Angelo Pagni¹**Resumo**

O presente artigo analisa a atual conjuntura democrática brasileira, discute o lugar diversidade e pelo agir reflexivo na formação ética propiciada pela escola. Após um diagnóstico do presente à luz dos estudos acerca da biopolítica da população, apontamos a diferença ética e o julgar reflexivo agenciado pelo encontro com os corpos e os povos que resistem ao governo identitário produzido no neoliberalismo. Com isso objetivamos mostrar uma necessária reversão do olhar acerca da formação ética na escola, primando por dar maior visibilidade a essas formas de vida e vendo em suas supostas monstruosidades a esperança de alguma possibilidade de humanização no presente.

Palavras Chave: biopolítica; ingovernável; formação ética; escola

¹ FFC-UNESP
CNPq

DEMOCRACY, DIFFERENCE AND REFLEXIVE ACTION: ESSAY ON RESISTANCES AND THEIR ASSEMBLAGES IN SCHOOL

Abstract

This article analyzes the current Brazilian democratic context, discusses the place diversity and reflective action in the ethical formation provided by the school. After a diagnosis of the present in the light of the studies about the biopolitics of the population, we point out the ethical difference and the reflexive judgments agitated by the encounter with the bodies and the people that resist the indentity government produced in neoliberalism. With this, we aim to show a necessary reversal of the view about ethical formation in the school, by giving greater visibility to these life forms and seeing in their supposed monstrosities the hope of some possibility of humanization in the present.

Keywords: biopolitics; ungovernable; ethical formation; school.

Introdução

Em um belo ensaio jornalístico (escrito em 29/05/2017), Eliane Brum analisa o que denominou de cotidiano da exceção, onde argumenta pela tese de que para lutar pela democracia é preciso aprender sobre a tirania. Recorre para tanto e, por assim dizer, resenha o livro de Timothy Snyders (2017), intitulado *Sobre a tirania*². De acordo com a autora, esse professor da Universidade de Yale

² Em linhas gerais, o livro discute indiretamente a pós-verdade nas democracias ocidentais, induzida pela última campanha presidencial norte-americana com a utilização das redes sociais para cativar a maioria dos eleitores com notícias falsas, com a desqualificação do adversário e com uma forma de agir por reação, inadvertidamente e sem julgamento reflexivo. O que a obra explora não é propriamente como essa maioria se forma na democracia, sinteticamente falando, atraída por certos dispositivos tirânicos veiculados por partidos políticos, reforçados por parte significativa da imprensa e para os quais a educação pareceria não ter antídotos. Ao contrário, essa maioria precisaria estar ávida para acreditar sem julgar na informação veiculada, ouvindo o que desejasse sem distinguir o falso do verdadeiro e se desresponsabilizando eticamente de sua atuação como agente público, como cidadão. Em tese, parte dessa maioria via na tirania impetrada contra si, dada pela exigência da responsabilidade e da cidadania em seu sentido clássico para delega-la a outrem e para um terceiro supostamente apto a conduzir sua vida no mundo, certa permissão

defenderia que a pós-verdade é um pré-fascismo presente na própria democracia. E esse ciclo é mantido pela renúncia da distinção entre o falso e o verdadeiro para aderir mais rapidamente a verdade alheia, dominante, em circulação, que mais reforça o que o indivíduo deseja ouvir do que o move a pensar reflexivamente. Assim, tanto a pós-verdade quanto esse ciclo reiterariam os artigos de fé e minam a responsabilidade do indivíduo sobre o mundo, para delegá-la a alguém supostamente superior, mais rico, mais poderoso, fazendo renúncia da sua liberdade em troca de um parco poder tirânico sobre a vida daqueles que, supostamente, são mais frágeis.

De acordo ainda com Brum (2017) seria este o quadro que, com suas particularidades, de dois anos para cá se veria bem próximo ao brasileiro. A partir daí o que se viu foi esse quadro se acentuar, fazendo a maioria eleger um presidente que, com as poucas propostas apresentadas, lhes deram um cheque em branco, por um lado, e que, dada as circunstâncias em que se apresentam se centrando sobretudo na esfera dos costumes, indicam um retrocesso ao passado que colocam em xeque a nossa jovem democracia, por outro lado. Se a experiência democrática brasileira, com sua cultura e instituições, suportará o atual jogo e esse novo governo ainda não é possível saber. O que pressentimos é que estamos num momento complexo, difícil e desafiador para uma democracia construída às duras penas, gerando bastante insegurança quanto ao seu futuro.

Numa conjuntura política como esta, no que consistiria em refletir na temática das diferenças, noção a que prefiro em relação à diversidade? O que implicaria pensar em suas formas de governo de vidas que encarnam esse signo – o da diferença –, cuja precariedade e fragilidade são justamente aquelas sobre as quais, muitos se sentem legitimados a exercer alguma forma de tirania e de

para ser tirano com outrem, com as vidas mais frágeis e vulneráveis que a sua. Este seria o ciclo tirânico que alimentaria essa forma de democracia no presente.

violência? Quais as razões de essas vidas suscitarem em nós certo estranhamento, desconforto, incômodo, gerarem no convívio com elas, diante de sua presença, tanto ressentimento, tanto ódio, ao ponto de serem os seus corpos vistos como o lócus da prática da exceção, da tanatopolítica (AGAMBEN, 2004) ou da necropolítica (PRECIADO, 2018) facultada pela biopolítica? Por fim, seria possível vislumbrarmos nesse incomodo, que as presenças dessas vidas produzem, alguns acontecimentos capazes de interromper a ação por reflexo do indivíduo para que aja por reflexão, que seja capaz de diferir o verdadeiro do falso e de julgar com responsabilidade seus atos em relação, diferenciando-se do coletivo antes do que lhe aderir cegamente e sendo, portanto, uma forma de resistência a essa configuração atual da biopolítica? Qual seria a tarefa da filosofia e da educação nisso tudo?

São essas questões que gostaria de ensaiar uma resposta nesta oportunidade. Para isso, num primeiro momento, recorro ao pensamento tardio de Michel Foucault para, ao retomar o paradoxo ocidental da democracia, localizar uma das formas possíveis de compreensão da diferença em seu sentido ético e como uma qualidade que, conjuntamente a outros signos, qualificam uma vida singular ou comum, sugerindo uma de suas proveniências e o modo como foi ressignificada com a noção de diversidade cultural e, depois, de multiculturalismo na biopolítica moderna. Em seguida, a partir do livro de Frédéric Gros (2018), sigo um caminho um pouco diferente, mas consonante às análises de Timothy Snyders (2017) e das questões de Eliane Brum (2017). Nesse caminho procuro abordar a questão não do ciclo tirânico, mas o da obediência-desobediência instaurado no modo contemporâneo de pensar sem julgar – ou, como preferiu a autora citada de agir por reflexo e não com reflexão – e, especialmente, sua relação com a escola. Por último, gostaria de apresentar uma hipótese vaga, como qualquer outra, para entender as razões do ódio atual contra as diferenças e para

responder a pergunta se se romper com as formas de seu governo identitário ou com a sua perseguição não representariam considerar as relações com elas, o convívio e os agenciamentos que produzem como uma das principais formas de resistência à tirania, ao automatismo e à superobediência da maioria no tempo presente.

Nem diversidade, nem multiculturalismo: diferença e democracia na biopolítica

Em um de seus últimos cursos no *Collège de France*, Michel Foucault (2012) discute a emergência da *parrehsia*, isto é, do falar franco e verdadeiro a partir da vida que se tem e da verdade que a potencializa, situando-a no âmbito da democracia. No caso da democracia ateniense, diz o filósofo francês que somente alguns tem o direito de se pronunciar publicamente, a saber: os cidadãos livres. Independente do que consista essa sua liberdade, isso significa que todos podem expor publicamente suas verdades e, portanto, aquilo que são eticamente ou, simplesmente, seu *ethos*. Dessa forma se produziria, publicamente, diferenças qualitativas, representando cada qual *ethos* distintos, e a disputa entre esses *ethos* produziria, quantitativamente, uma verdade comum, em razão de a maioria considerá-la não somente verdadeira, como também melhor para a vida de toda a pólis.

Diante de uma verdade preponderante, dada por uma isonomia quantitativa, as diferenças qualitativas, éticas e comuns, não deixavam de existir mesmo assim. Ao contrário, tais diferenças qualitativas eram fomentadas porque delas dependia o aprimoramento da esfera pública, assim como, podemos inferir, a inclusão de mais vidas nos processos decisórios e políticos da cidade. Para Foucault (2011), genealogicamente, a democracia no Mundo Ocidental desde seu nascimento enfrenta esse paradoxo, qual seja, o de se pretender ser o governo isonômico, quantitativamente, da maioria, porém, tendo que conviver com as diferenças éticas, qualitativas, poderíamos dizer, das minorias, com espaço e vazão

para que formas de vida pouco consideradas tenham voz e vez na esfera pública, isto é, possam agir parresiasicamente, dando contornos a sua existência política. Dessa forma é possível dizer que o problema da democracia se configura nem tanto sobre quais as estratégias e táticas para se formar a maioria em termos quantitativos, mas quem terá direito a assumir sua condição de fala na vida pública, de expressar o que pensa e o que vive, como um modo de existência que se expõe no mundo com vistas a tencioná-lo, problematizá-lo, transformá-lo.

Até a modernidade, por assim dizer, o papel da filosofia e da educação foi o de dar contorno a essas formas éticas de vida. Com vistas a governá-las, assim como facultar-lhes um autogoverno, por intermédio da transmissão de verdades e de exercícios que lhes permitisse se ocupar consigo mesmo, essas artes auxiliam cada cidadão averiguar se essas verdades transmitidas condizem com as da própria vida, revendo-as e readequando-as às leis e à moral da cidade. Em tal processo ético-formativo, esses cidadãos confrontam essas últimas, quando as verdades que vivem não se conformassem às prescrições morais e regulamentações instituídas, arriscando a sua própria vida ao expô-las publicamente e a apresentá-la como mais uma vida verdadeira. Essa vida, distinta da valorizada, pediria passagem e valoração, para que fosse digna como qualquer outra, vista como parte da esfera pública e, portanto, a participar da atuação política na polis.

Ainda que no cristianismo essas artes tenham assumido uma função e exercício de poder pastoral, alinhadas ao direito do soberano sobre a vida alheia e à morte de seus súditos quando confrontados, a variedade de ascetes e de subjetivações que produziu - e que não vamos explorar aqui - sugerem certa pluralidade, porém, já com uma tendência centralizadora e condutora em torno da figura do sagrado, do divino e de suas escrituras. Na modernidade, essa tendência se acentua, grosso modo, repartindo-se compolíticas estatais que, no que ficou conhecido como liberalismo, facultou a liberdade e a concorrência para manter a

pluralidade no âmbito da economia política, ao mesmo tempo em que para garantir os costumes homogeneizados e a moralidade da população se utiliza de uma série de dispositivos disciplinares e, depois, de segurança para garantir o seu governo por meio de artes de governos como a pedagógica, a religiosa, a médica, a psiquiátrica, etc.

Aqueles corpos desviantes – individual e socialmente –, sob o signo dos povos que escapavam a essa forma de governo estatal e de regulação ficariam a mercê no que se denominou de biopolítica, ou seja, essa espécie de governo em que todos passam a ser governados para fazer viver mais a população, tornando cada qual mais produtivo e a serviço do funcionamento da sociedade, protegendo-o da morte por artes de governo e tecnologias de biopoder que aprimoram a sua existência. Esses seriam os homens infames, estranhos, os monstros ou, mais precisamente, os anormais, dentre tantas outras denominações que se colocam ao lado da vida ingovernável e sobre a qual se dirigem as tecnologias de biopoder, distribuídas nos hospitais psiquiátricos, nas escolas, nas prisões, de instituições que se ocupam ou de isolá-los ou de tentar corrigir esses incorrigíveis para enquadrá-los às regulações do Estado e devolvê-los à normalidade da população governável. Esse estranhamento ético ao julgamento moral vigente no liberalismo é o que produz, inicialmente, uma diferenciação ética e que provoca que a esses corpos e subjetividades sejam imputadas uma norma externa, por vezes científica, prenhe de um saber que, em nome de amenizar a violência que pode colocar fim a essas vidas, as enquadram e as violentam simbolicamente para fazê-las una, enquadrada a padrões que, em última instância, propiciam a governamentalidade da população.

A tensão produzida na biopolítica ou, simplesmente, a sua fratura, como sugere Agamben (2005), é produzida pelo povo, isto é, por aqueles seres que, singular e coletivamente, não se deixam governar de determinadas formas

nem se adequam às circunscrições do governo da população, habitando não o centro, mas as margens dessas formas de governo. Nesse movimento vectorialmente descendente de subordinação, correção e governo estatal da população, se vê insurgir lutas ascendentes, isto é, produzidas por rebeliões populares, reivindicações de proteção e de condições de igualdade para que cada qual prospere individualmente ou aprimore as condições de vida comuns para determinados agrupamentos. Foi dessa forma que se produziu espaços públicos e a garantia de direitos civis a uma parte dessa população, ampliada com as pressões do povo e de movimentos em defesa de determinadas identidades, que passaram a ser governadas por uma regulamentação geral, mas por normas múltiplas que compreendem à demanda dessas vidas que, gradativamente, se qualificam para atuar na esfera pública e serem reconhecidas como tais.

Para isso, os Estados liberais criam dispositivos de segurança, com vistas a atender essas demandas e reconfigurar os processos de governo da população, conseqüentemente, de regulação de sua vida e de normalização de sua existência. Diante da insuficiência dos dispositivos disciplinares para conter os ímpetos populares e corrigir os desvios individuais, os dispositivos de segurança procuram abranger a maior variação identitárias destes e compreender a contenção daqueles. Na medida em que os corpos desviantes podem se enquadrar a normas outras - e não mais únicas - e a insegurança suscitada pela tensão popular se regula por uma sensação de segurança melhor distribuída, por meio das políticas estatais, prestando serviços a população, como os relativos à saúde, à educação, à assistência e à seguridade social, algumas disparidades sociais são parcialmente corrigidas. São esses dispositivos que oferecem a sensação de maior proteção tanto ao povo quanto aos indivíduos desviantes na concorrência pública e na disputa para que, ao se afirmar sua identidade, se amplie o espaço de sua

atuação, em função de uma suposta condição de igualdade que pactua e que formalmente avalia como condição necessária para a sua prosperidade nessa sociedade dita liberal.

É nesse âmbito da sociedade liberal –particularmente, em sua passagem para uma atuação estatal mais próxima aos modelos de *Welfare State* – que as noções de pluralidade e de diversidade começam a circular de uma maneira mais evidente na esfera pública a partir de políticas estatais desenvolvidas em consonância com os saberes científicos, teorias socioeconômicas e de justiça social produzidos no meio acadêmico e nas universidades. Verifica-se também nesse campo uma série de estudos que problematizam o saber médico, psiquiátrico e psicológico que caracterizavam as patologias à luz apenas de uma compreensão estritamente natural ou, simplesmente, biológica. Ignoram por vezes os efeitos da cultura, do poder e da sociedade sobre esses saberes, assim como as tecnologias que produzem, abrindo mão de vislumbrar a vida de uma maneira ampliada, com um viés antropológico capaz de apreender as suas vicissitudes, as particularidades regionais e culturais de um povo que, dessa forma, se torna população e que, enquanto tal, objeto de governo estatal.

É num solo movediço como esse que a diversidade cultural emerge. Num primeiro momento, tenta-se apreender objetivamente com essa terminologia a particularidade de cada povo e de sua cultura; depois, inclui-se nessa categoria elementos anteriormente naturalizados como os de deficiência, as questões de sexualidade e gênero, os aspectos raciais e étnicos, dentre outros. Isso significa dizer que a noção de diversidade ganha relevo maior na medida em que procura se pautar no conhecimento particular, fenomênico, do que caracteriza o diverso da cultura valorada como prioritária, erudita, central, com suas gradações até as formas mais primitivas de vida. Gera-se assim uma classificação entre cultos ou

civilizados e bárbaros, com suas eventuais gradações que servem ao efetivo exercício de poder no âmbito da política liberal, sobretudo, para justificar determinadas exclusões, interdições ou, mesmo, mostrar o quanto alguns dos corpos demarcáveis em determinada cultura não são subtraídos aos enquadramentos da nossa, e vice-versa, mas sempre estabelecendo um “nosso”, mais verdadeiro, à luz do qual um outro passa a ser menos valorizado.

É dessa forma que uma maioria passa a ser constituída pelo signo da diversidade, desde que cada ser diverso, em nome da espécie, se dobre a essa hierarquia estabelecida assumindo os juízos determinantes da filosofia e os enquadramentos categóricos das ciências, isto é, dos saberes e dos poderes que a estruturam e a convertem em tecnologia de biopoder. Este é o condicionante que regula essa forma de governamentalidade da população e que subsequentemente - após Segunda Guerra -, passa a vigorar. Para isso se apoia em universais no que se refere aos direitos de todas as culturas e modos de existência ou *ethos* que, por sua vez, se generalizam para os diversos campos de saber científico e sustentam políticas sociais e os dispositivos de segurança para proteger essas vidas do povo e para regular seus desvios, resguardando as funções estatais e as garantias para promover a livre concorrência e a prosperidade individual.

Entretanto, com a emergência do neoliberalismo, na segunda metade do século XX, particularmente, de sua versão norte-americana - posteriormente, globalizada -, não é apenas o Estado que se torna mínimo, destituindo parte dessas políticas e dispositivos, ao questionarem a sua viabilidade e as consequências do que ficou conhecido como ações afirmativas na agenda social, como também são as vidas em geral, em sua multiplicidade e pluralidade, que se individualizam e se tornam parte do cálculo econômico de um modo ainda mais capilarizado. Por meio de uma racionalidade única, estritamente ligada à economia, aos inputs e outputs e à eficiência, nesse momento, a vida (*bíos*) é considerada apenas

em seu sentido produtivo, assim como os corpos que a encarnam, e, particularmente, associada a um desejo, que só (in)satisfaz no consumo – produzindo um ciclo de que para se satisfazer é preciso renda e, por sua vez, para obtê-la é preciso vender o trabalho representado pelo capital humano acumulado.

A característica dessa configuração da biopolítica, segundo Foucault (2008), é a de que o neoliberalismo se torna um modo de existência, onde o que impera é o *homo oeconomicus*, premido por uma racionalidade que força-o a admitir que a única possibilidade de conduzir sua vida e adentrar ao mundo é calculando-a segundo um pragmatismo em que os meios justificam o fim e o fim cego é aquela satisfação solipsista, individualista, narcisista. Por sua vez, para se satisfazer é necessário um constante preparo, para o qual a educação inicial e a formação continuada seriam estratégicas para que o seu capital humano fosse formado e pudesse obter mais vantagens no jogo concorrencial, o que por seu turno exige um governo, um investimento e uma administração constante sobre si mesmo, a sua transformação em pequena empresa ou, como sugere Foucault (2008), como empreendedor de si. No âmbito desse movimento e de um austero governo de si, em que o auto empreendimento ganha centralidade, fazendo-se incorporar à vida individual e às formas de vida da população por meio de regimes de verdade e de técnicas de biopoder cada vez mais irrefletidas, o governo de qualquer diferença que escape à identidade subjetiva da existência individual e da multiplicidade representada pelo povo assume a prerrogativa dessa governamentalidade e, conseqüentemente, da biopolítica neoliberal.

Se, como visto em outra ocasião (PAGNI, 2017a; 2017c), o imperativo moral que se prescreve e se coloca em circulação nessa atual configuração é a eficiência e o desempenho no que se refere a uma anátomo-política dos corpos, a biopolítica neoliberal apela à diversidade como princípio de regulação do corpo social e ao multiculturalismo para que o povo seria forçado a integrar-se aos seus

dispositivos jurídico-políticos e aos dispositivos de segurança da população. Essa forma particular de governo ganha centralidade na biopolítica neoliberal, por sua vez, assumindo o seguinte contorno. Por um lado, as políticas econômicas subjagam os indivíduos às tecnologias de biopoder se autogovernando, por vezes, ao fazer uso de seus corpos como núcleos de uma espécie de servidão inadvertida. Por outro, ao procurar governar as diferenças suscitadas por essa relação dos indivíduos com si mesmos, com seus próprios corpos e, sobretudo, expressas em suas manifestações comuns na esfera pública, como povo ou como multidão que resiste à sua integração à população.

Embora isso ocorra também por meio das lutas em prol dos direitos e da constituição de políticas estatais para regular essa forma de governo do povo ou da multidão com vista a incluí-lo como parte do governo da população, esse último se dá de um modo diferenciado. Isso porque para gerir o caos representado pelo povo ou pela multidão, assim como pela multiplicidade que emblematicamente apresentam nas relações de governo, essa forma de governo passa a ocorrer a partir de normas difusas, criadas com a pretensão de capturar cada diferença proveniente dessa pressão ascendente e reduzi-la a uma identidade jurídica ou política para amenizar as lutas desses distintos modos de existência. Assim, procuram ajustá-las ao que denominam de diversidade cultural, sem que isso rompa com a racionalidade econômica que preside a biopolítica, mas a otimize, relativizando os regimes de verdades instigados por essa mesma racionalidade.

Graças a essa relativização e a circulação de normas que, uma vez determinadas por saberes decorrentes do esquadramento dos segmentos daquela parcela popular posta à margem, alinham-nos ao signo do multiculturalismo e de políticas afirmativas com vistas a melhor governá-los e a incluí-los à

racionalidade que supostamente os incluiria ao governo da população na biopolítica neoliberal. Não vou me ater aqui à emergência das políticas de inclusão analisadas em outra ocasião (PAGNI, 2015; 2017b), mas gostaria de destacar as heterotopias produzidas por esses modos de existência considerados anômicos da biopolítica neoliberal, que encorpam certa fragilidade e diferenciação ética insurgentes contra a normalidade, qualificando as normas vitais que, potencialmente, poderiam desestabilizar a regulação vigente do corpo social. Nessas circunstâncias, quando essas formas de existência são vistas, elas são forçadas a se manterem à margem da biopolítica e lançadas ao mundo, já que se esquivam da norma, da média e do desvio padrão das características gerais que objetificam e circunscrevem quem faz parte da população, caso não desejem ser designadas como vidas que não merecessem ser vividas. Este é o seu peso no jogo do biopoder e o seu signo de exclusão, mesmo se falando em políticas de inclusão, pois, caso não se dobre aos regulamentos sociais e a certa normalização individual vigentes, está exposta a uma vida sem lei, ao extermínio e a própria morte.

O problema da diferença na democracia e os seus efeitos tanatopolíticos.

O problema é que essas vidas se configuram em forças centrífugas, se engajando em lutas transversais que interrompem, perturbam, afrontam as formas de governamentalidade estatal, seja em suas configurações ascendentes como em suas relações descendentes, obrigando a biopolítica e os seus dispositivos de biopoder a se reconfigurarem, minando-as para incluí-las. Dessa perspectiva, ou o Estado elabora políticas públicas para propiciar essa inclusão aos dispositivos de segurança e ofertar-lhes certa *ataraxia* identitária para lhes integrar ao mercado de consumo e aplacar os desejos desses segmentos populares no consumo, como foi realizado na reformulação do neoliberalismo à brasileira da última década, seguindo uma tendência global. Ou, então, expõe diretamente ao

jogo do mercado e à racionalidade econômica essas vidas, aproveitando suas forças para empurrá-las para fora do sistema de vez, deixando-as à própria sorte, para morrer, ou, mobilizando as demais forças contra ela para o mesmo propósito, deixando intacto a configuração biopolítica, sob o crivo da omissão estatal e da tanatopolítica, como tem ocorrido há dois anos no Brasil e que parece ser uma tendência atual em curso.

No que se refere à primeira tendência, a rebeldia popular e as múltiplas impulsividades da multidão ingovernável são tratadas como objetos de governo em que os sujeitos que representam podem ser induzidos a se subordinarem a normas e regimes de verdade pela sedução da readequação geral destes para a inclusão daqueles, dando-lhes uma sensação de potência e de maior justiça social, enquanto se sujeitam de maneira consentida a essa outra forma de governo, mais tênue, capaz de supostamente compreender a sua dispersão e diversidade. Isso ocorre em razão de sua demanda ascendente por inclusão nos regulamentos jurídico-políticos estatais ser corroborada, graças ao seu enquadramento a uma das identidades inteligíveis pela racionalidade econômica, aos quais tanto os dispositivos de reconhecimento social quanto o multiculturalismo procuram traduzir sob o signo da diversidade.

A conquista de direitos jurídicos nesses campos e o atendimento de uma demanda importante de vários movimentos minoritários de acesso ao campo educacional e o seu reconhecimento à participação na esfera pública foram de extrema importância. Contudo, em grande medida não somente foram insuficientes para que esses movimentos se concretizassem de maneira efetiva, como também, os dispositivos de segurança e, podemos dizer, de inclusão produziram uma contrapartida ética complexa e, contraditoriamente, muitas vezes, uma concepção política identitária, inscrevendo-os num jogo em que as regras

não escapam da flexível rearticulação do capital no neoliberalismo. Essa contradição, por assim dizer, entre o que propagam as políticas estatais de inclusão e os dispositivos que implementam, tendo como objeto os documentos oficiais e um conjunto de práticas discursivas, de epistêmes e de mecanismos de subjugação consiste no ponto central de nossa discussão. Isso porque, para admitir essa forma de inclusão, esses sujeitos – e todos nós – teriam que abrir mão do que são como seres, do *ethos* que os constitui e das diferenças que exprimem, justamente por não serem passíveis de regulação, de domínio ou de pleno governo seja por si, seja pelos outros. Já que estão sujeitos a conviver com o contingente, com os efeitos dos acidentes em seus corpos e com o ingovernável dos acontecimentos que os desapossam de uma identidade, obrigando-os a viver na diferença, ontologicamente falando, e a conviver com um devir que lhes exige improvisar existencialmente, tais modos de existência traduzem essas vidas singulares e exprimem suas formas de viver com o outro. Assim, elas sugerem outra forma de governamentalidade: vetorialmente transversal, antes que ascendente ou descendente; ontologicamente radical, já que dessubjetivante pois produzida pela diferença suscitadas pelo acidental, o que torna a sua vida eticamente frágil e a sua expressividade necessitante de tradução; enfim, politicamente ingovernável na medida em que nesse seu núcleo subjetivo encontra a biopotência da criação de modos outros de existência e, com isso, formas distintas (inoperosas) de vida comum, impondo a democracia ver o dissenso como seu móvel, a visibilidade de sua diferença como dispositivo de inclusão e o convívio com o diferente como o seu fim.

Talvez, esse seja o perigo vislumbrado pela segunda tendência que se manifesta na atualidade em nosso país, já que o ódio e a violência com que se tem materializado reflete a escolha de um ou mais signos no âmbito que nos compõe

como sujeitos e que corporificam a diferença numa superfície que possa ser destruída, submetida a toda sorte de violência e, se for para a estabilidade da segurança e da regulação da biopolítica da população, de eliminação. Afinal, pensa a maioria formada por meros indivíduos que a impulsionam e a propagam – dizem ou pensam: “antes que seja com ele do que comigo” –, acionando o dispositivo de segurança e mobilizando todo o medo que a exposição de si, de suas diferenças éticas pode representar a outrem e a governamentalidade biopolítica neoliberal.

É preciso admitir que uma espécie de *servidão maquínica*, para usar a expressão de Maurizio Lazzarato (2015), tomou conta desses sujeitos, tornando-os impermeáveis a um agir reflexivo, julgando suas próprias ações, sem se levar pela manipulação do ódio e pela mobilização do medo, refreando esse agir por reflexo, mencionado anteriormente, que tomou conta de uma maioria. Afinal, é essa maioria que agora, ao invés do dissenso e da diferença, reina em suposta harmonia, mas se unifica em guerra contra tudo aquilo e todos aqueles que perturbem essa soberania manca, acordando-os de um sonho dogmático de servidão individualizado para despertar para uma prática autômata onde a servidão é maquínica, engendrada pelo sistema e reproduzida sistematicamente em várias esferas de sua vida, como força coletiva. É, portanto, essa maioria que pelos empreendimentos do próprio neoliberalismo passa de um modelo mais tênue de fascismo ou de pré-fascismo, na esfera micropolítica da vida, para um modelo em que a tanatopolítica pode se tornar política de Estado e legitimar um extermínio das diferenças.

Nos últimos anos, essa tendência vinha se mostrando com a multiplicação dos casos de violência contra qualquer um designado “diferente”. Algo que, muitas vezes, foi tratado como um conjunto, embora grande, de casos isolados, cujas vítimas provocaram os agressores a agirem assim, com violência, mas

na conjuntura atual esses sujeitos estão livres para agirem sem reflexão, sem julgamento, sem compaixão, contra o que designam de “minorias”, indicando-os como uma ameaça à ordem pública e à paz individual ou a uma *ataraxia* que, em nada se compara à antiga, mais sugerindo um grau extremo de conformismo.

Com esta breve descrição não há como ignorar que uma democracia em que as diferenças qualitativas são anuladas pela isonomia quantitativa, perde sua potência e se encontra ameaçada por toda uma sorte de modos de vida fascistas. Contudo, diferentemente do que postulava Foucault (2004) em seu prefácio ao *Anti-Édipo*, tais modos de vida tendencialmente ascenderam ao Estado (Liberal) e passou a gerenciar a face obscura da biopolítica: a tanatopolítica ou a necropolítica. E esta é só a ponta de um iceberg a ser desvendado no presente, pois a democracia – entendida exclusivamente como o governo da maioria –, ao invés de respeitar as diferenças qualitativas, as alianças e as lutas das minorias taticamente pelos seus direitos e estrategicamente pela afirmação de suas vidas, tende a interdita-las. Ao mesmo tempo em que as políticas estatais preferem explicitamente se aliar aos blocos economicamente neoliberais, porém, paradoxalmente, propagandeando políticas de costumes ultraconservadores. Com essa contradição, antes de capturarem qualquer forma de rebelião ou regularem os acontecimentos das alianças entre as diferenças por políticas voltadas à diversidade ou que fomentam o relativismo do multiculturalismo, fomentando o mercado de consumo e rearticulando o capitalismo avançado, no caso brasileiro, o Estado parece optar por retroceder a uma política de costumes ultraconservadora, estrategicamente centrada no combate às diferenças ou na sua subordinação a um governo identitário.

Parece que assim chegamos a uma política estatal que atende tanto aos grandes oligopólios econômicos quanto uma maioria conservadora, que durante anos viu a outra tendência neoliberal da biopolítica – a que chama de comunista,

sem qualquer rigor – como uma afronta. Isso porque ela de algum modo teria favorecido ao outro, a esse povo caótico, rebelde, anárquico, a esse monstro cuja diferença não foi domesticada foi beneficiado sem que sua vida se qualificasse para tal, enquanto que a mim, integrante da população governável, obediente, dócil, mesmo qualificado, fui impelido amargar a crise, perder meus privilégios, etc. Esta é a lamentação que se viu proliferar e circular, num murmurinho sem fim que passou das palavras ao vento à ação contra os supostos privilegiados. Lamento este que consiste num ato reflexo, irrefletido, como muitas frases que circularam e circulam sem mais argumentos, numa lógica que não é racional, mas movida pelo ressentimento e pelos afetos.

Nessa esfera que não sabemos atuar, como intelectuais, deveríamos reintroduzir a reflexão segundo Eliane Brum (2017) como forma de resistência.

Resistir neste momento é também deixar de reagir por reflexo – e passar a reagir a partir da reflexão. Quando tudo parece caótico, quando tudo fica meio misturado e parecido, é preciso olhar para os fatos. Olhar para os fatos com toda a atenção. São eles que nos apontam onde estão as verdades e nos ajudam a enxergar onde está a manipulação, assim como a falsificação. O pensamento é ainda a melhor forma de resistência.

A pergunta é: como isso seria possível na atual conjuntura, se fomos colocados ou nos colocamos de escanteio, justamente por essa maioria, ao mesmo tempo em que também, salvo casualmente, não estivemos ao lado daquelas lutas transversas, produzidas pelas minorias para expressar suas diferenciações éticas e ocupar um lugar de expressão na esfera pública? Pois bem, mais do que uma pergunta a mais, este é nosso desafio atual para que ainda tentemos, como intelectuais, trabalhar, aprender e ensinar o pensar, mas, quem sabe, provocando muito mais a outrem e a nós mesmos ao exercício do julgar reflexivo sobre o que somos, nosso lugar no mundo e na relação com os seus demais atores sociais. Para isso seria importante avaliar no quê erramos, mas também considerar em

como essas diferenças éticas produzidas nas relações interpessoais provocam esse trabalho reflexivo sobre si e, ao mesmo tempo, que formas de aliança, menos espontâneas, dariam expressividade às formas de vida singular e comum que diferem do instituído. Seriam tais diferenças éticas e o que agenciam de reflexividade em cada um de nós uma esperança de nossa saída do estado de letargia, de conformismo, de morbidez para nos colocarmos em prontidão e resistir?

Não se trata de postular que as “diferenças nos une” como defendido por Andrew Salomon (2011) em seu livro *Muito longe da árvore*, acreditando haver uma aliança política entre homossexuais, anões, autistas, trissômicos, pobres, dentre outras qualidades de existência que incidem algum tipo de diferenciação ética. Mas de vislumbrar haver, como sugere Judith Butler (2017), possíveis alianças políticas transversas entre essas várias diferenças que, eventualmente, podem potencializar a emergência de uma vida comum, apoiada em uma ética de coabitação, capaz de aglutinar as forças de multidões pouco visíveis e de outros atores sociais na esfera pública, mapeando os sentidos dessas vidas que exprimem sua resistência às atuais formas de biopoder.

Começar pelo testemunho de nossos fracassos e pelo enunciado de que para estarmos ao lado dessas lutas na costura de suas alianças é, sem dúvida, um aprendizado de resistência neste contexto. Um aprendizado que, por assim dizer, exige de cada um alguns contorcionismos³.

³ O primeiro deles é admitir nossa condição de não protagonismo, mas de coadjuvantismo, já que raramente os atores que corporificam os signos sociais da diferença ou, mesmo, a exprimem como um modo de existência singular ou comum somos nós, isto é, estão enquadrados ao que somos como sujeitos brancos, normalizados, professores universitários, com certa condição socioeconômica etc. Como diz Eliane Brum em outro ensaio, temos que reconhecer que, muitas vezes – e este é o meu caso – a nossa existência por si só já representa uma forma de violência contra outros modos de vida. O segundo é avaliar que, talvez, o caminho que tenhamos trilhado e persistido tenha nos levado a um lugar inesperado. É instigante pensar em como muitos de nós, professores universitários de uma determinada geração e, especialmente, professores de professores fracassaram no intuito de formar capazes de atuar fora dessa lógica identitária e dessa racionalidade econômica do neoliberalismo. Ao mesmo tempo é desolador ver que, por mais que persistíssemos num discurso humanista, crítico ou em qualquer metadiscurso emancipatório, nos descuidamos

O contorcionismo da diferença, o agir reflexivo e a democracia na escola: do governo do monstro à resistência.

Se Timothy Snijders (2017) procura compreender a tirania para lutar pela democracia, Frédéric Gros (2018) ensaia a luta pelo que denomina de democracia crítica, onde a desobediência civil e o desobedecer são admitidos na medida em que resultam de um trabalho sobre si e decorrentes de um juízo reflexivo, analisando geneologicamente as estilísticas de obediência. Para concluir este ensaio, recorro a esse filósofo francês para sugerir um contorcionismo um pouco mais elaborado teoricamente, particularmente, aquele presente em seu capítulo sobre a inversão da monstruosidade, para focar o modo como podemos contribuir para esse propósito.

A análise de Frédéric Gros é surpreendente porque, ao tratar da escola, afirma que o papel dela, desde sua origem, sempre foi o de que “nela se apreende a obedecer” (2018, p. 29). Embora encontre a gênese desse enunciado na pedagogia de Kant e nas preocupações de Foucault sobre os anormais, ele não os responsabiliza por isso. Muito ao contrário, afirma que Kant jamais exaltou uma “obediência fanática e estúpida”, bastaria ler para isso seu ensaio sobre a *Aufklärung* ou, mesmo, vislumbrar na sua pedagogia a distinção que realiza entre “disciplina” e “instrução”.

Como sugere, a interpretação de Gros, ao fazer essa distinção, a pedagogia kantiana compreende que “a instrução é aprendizagem da autonomia, aquisição de um juízo crítico, domínio racional dos conhecimentos elementares”,

da atenção e do cuidado da humanização e da formação ética de um sujeito em termos educacionais em nome de sua desumanização e assujeitamento moral, tornando-o preza fácil da biopolítica neoliberal atual. Refiro-me aqui especificamente ao que é importante para resistir a essa forma atual de democracia, ou seja, o aprendizado da reflexão e do julgar necessário ao limiar entre o obedecer e a liberdade em detrimento da aquisição da informação e das tecnologias que reproduzem a racionalidade econômica e as formas de servidão maquínica ou de superobediência que compreendem o auto empresariamento de si e o homo oeconomicus.

não somente uma “ingestão passiva de informações que se deve recitar gaguejando” (2018, p. 28). Para se chegar a essa instrução, porém, é necessário um momento de “docilidade cega” a qual o filósofo de Könesberg chama de disciplina, isto é, um momento provisório, negativo, com base numa obediência que domestica e é capital para que se transforme a “animalidade em humanidade” e que sirva de alicerce para que o sujeito assim educado construa, gradativamente, a sua autonomia. Nesse sentido a formação do humano passa por esse sentido negativo, disciplinar, de obediência cega a quem conduz, mas que é necessário, por sua vez, para que o sujeito formado pedagogicamente chegue à autonomia. Esse segundo momento parece ter sido esquecido no momento atual fazendo com que a obediência cega prevaleça e, ainda que boa parte dos discursos pedagógicos em circulação propaguem que esse é o meio para se chegar a autonomia, se descomprometem praticamente com essa face instrutiva, crítica, emancipatória, transformada em slogan vazio no presente. Reiteram desse modo um se deixar conduzir por outrem, cegamente, como um hábito incorporado e naturalizado, produzindo uma postura de passividade nessa condução e, quem sabe até, certo deleite no que chamamos de conformismo a essa situação nas relações de poder.

Não foi à toa o interesse de Foucault pelos ingovernáveis (termo que prefiro ao outro) ou, melhor seria dizer, aos incorrigíveis⁴. Segundo Gros:

A incorrigibilidade desses indivíduos brota do fundo de uma “animalidade rebelde” sobre a qual a pedagogia desde Kant combateu em vista a formar

⁴ “O incorrigível” - diz Gros - “é o indivíduo incapaz de se submeter às normas do coletivo, de aceitar as regras sociais, de respeitar as leis públicas. São estudantes turbulentos, preguiçosos, incapazes de seguir ordens; os maus operários desleixados, embromadores, os marginais recalcitrantes, o prisioneiro que sempre regressa para atrás das grades. O indivíduo incorrigível é aquele diante do qual os aparelhos disciplinares (a escola, a Igreja, a fábrica...) confessam sua impotência. Por mais que seja vigiado, punido, por mais que lhe imponham sanções, o submetam a exercícios, ele continua incapaz de progresso, inapto para formar sua natureza e superar seus instintos.” (2018, p. 27-28)

uma humanidade normal. Nesse âmbito propriamente dito, diz Gros, desobedecer “é se deixar escorregar ladeira abaixo na selvageria, ceder às facilidades do instinto anárquico” (2018, p. 28), por isso a persistência pedagógica de instituições escolares em disseminar o aprendizado da obediência nos termos anteriormente salientados, com vistas a combater o monstro ameaçador da incorrigibilidade e da desobediência. Mas, mesmo assim, esse aprendizado da obediência até o presente foi almejado como um momento, no sentido de uma obediência cega que tende a ser mínima, permitindo que mesmo em instituições disciplinares como a escola, não obstante todo sentido moralizador aí presente, deixe espaço para um respiro ético, para uma formação ético-política que ultrapassa seus espaços, tempos e técnicas instituídos. Ou seja, como tenho defendido em outras ocasiões (PAGNI, 2018), nesses espaços, tempos e técnicas de constituição de si, nesse âmbito ético formativo, os atores da escola tem se formado, apesar do currículo, da disciplina, da moralidade aí instituída, portanto, apesar do que costumamos chamar de escola.

O problema é que, como pondera Gros (2018), se antes a escola procurava de algum modo integrar o incorrigível numa tarefa quase salvacionista de corrigi-lo e normalizá-lo, de fazer obedecer o desobediente, reconhecendo nesses últimos, seu monstro, com o capitalismo avançado, ocorreu uma inversão, qual seja, a de que o verdadeiro bárbaro é outro: justamente o mais obediente funcionário, o exemplar, o totalmente civilizado. Desde a Segunda Guerra e da experiência totalitária do século passado, surpreenderam figuras como as Eichmann ou as do Duch, cuja tradução é “o aluno dócil”. É a essa monstruosidade inédita que a que o autor se refere, a do funcionário zeloso, a do executor implacável. Todos eles respondendo, desde a segunda modernidade, podemos dizer, ao chamado da escola – o aprender a obedecer –, sendo igualmente alunos exemplares, calados, que agem mais por reflexo na expectativa de que advenha alguma reflexão,

sem que jamais venha, restando somente a obediência ou, se preferirem, a superobediência. Trata-se, como diz Gros, de se “*fazer autômato*” (2018, p. 32, grifos no original).

Dede a segunda metade do século passado, não se trata mais de uma oposição entre homem e animal, mas entre homem e máquina. E, nessa conjuntura, não é mais a obediência que nos tornaria humano, mas, quem sabe, “a desobediência que humaniza” – diz o autor em tom provocativo. Com isso, na conjuntura atual supra descrita, Frédéric Gros (2018) postula o problema da obediência numa perspectiva ética do político, e não de um ponto de vista moral ou moralizante, abordando-o sob o ângulo do sujeito político. O que denomina de ética, diz ele, se refere à maneira como esse sujeito se relaciona consigo mesmo, e não se subordina totalmente à moralidade vigente, enfocando o modo como ‘constrói para si certa “relação” a partir da qual se autoriza a realizar determinada coisa, fazer isto e não aquilo’ (GROS, 2018, p. 33). Dessa forma, admite a existência de um estilo e de estilísticas éticas diferentes sobre problemas como os da sexualidade, das relações interpessoais, dentre outros, à luz da qual se julga se se respeita ou se transgride as leis públicas, se obedece ou desobedece, ou ainda, se rebela-se, se resiste ou se afronta civilmente.

Tais atitudes críticas são assumidas de um ponto de vista não do determinismo da razão prática ou da psicologia de cada qual, mas de um anti-determinismo ou de juízos reflexivos, de uma ética que se inscreve mais como uma anti-psicologia que atua no contraponto da pedagogia, aludindo a um campo estético. Isso porque tanto a pedagogia quanto a psicologia vêm tentando operar tecnicamente no campo científico, em busca de epistêmes que dêem sustentação às suas artes de governo, tecnologias de biopoder e, enfim, práticas. Não raro buscam o respaldo em filosofias que colaborem na sua racionalização, determinando a partir de universais, e em fundamentos que a articulem entorno de juízos

determinantes capazes de obscurecer as singularidades e de metadiscursos que a compreenda em uma totalidade de categorias e a justifique com regras racionais capazes de justificar as formas de subordinação operadas pelos seus agentes – psicólogos, pedagogos – para regular o comportamento individual e tornar dócil e governável o indócil da infância e ingovernável dos povos que acedem à escola. Mas se sabe também que essa subordinação, por mais funcionais, tecnológicos ou mecânicos que esses agentes tenham se tornado, somente em alguns momentos foi total e na maioria das vezes atuou no sentido de ser deferente, como sugere Gros (2018, p. 44), dissimulada no sentido de acatar o que os seus superiores ou a autoridade hierárquica prescrevem, para cometer pequenas desobediências contra o prescrito, essa autoridade e hierarquia, rebelando-se contra ela.

Esse mesmo teatro vê-se em relação àqueles estudantes e pacientes a quem se dirigem, mostrando que nada têm de paciente total, trazendo em si mesmos germes, singularmente, individualmente, de insubordinação e, em comum com outros indivíduos, o de uma rebelião que os incendeiam e os fazem insurgir-se, oportunamente, contra autoridades e as hierarquias instituídas. Contudo, quando cobrados pela responsabilidade de seus atos, agem tanto num caso quanto no outro, infantilmente, se escondendo e afirmando não ser o autor nem o ator, somente o agenciador ou executor do ato, responsabilizando a outrem – a essa autoridade e a essa hierarquia –, as ordens daí advindas e das quais são somente simples mensageiros. É essa mistificação ética, segundo Gros (2018, p. 45), que coloca no cálculo do biopoder esse jogo de obediência e de desobediência, servindo a uma racionalidade calculista do biopoder para justifica tanto a rebelião quanto a obediência cega, desde que num caso e n'outro atue somente como elemento, jamais como ator.

Outro ponto que se pode explorar aqui é o que não se trata somente de uma mistificação ética que serve a determinados agentes ou indivíduos, como

também de uma desmistificação da política no que diz respeito a torná-la mais esvaziada de seus sentidos éticos e, portanto, mais pragmática. Ela representa uma forma de dominação verticalizada em que o medo impera de cima para baixo e da formação de redes ou de um *coletivo* que anula a capacidade e a atitude ética-reflexiva do individual e que mina o que Gros (2018, p. 54) a “submissão ascética”, alimentando as mais vis formas de tiranias⁵.

Sob este aspecto a análise desse autor tangencia a de Timothy Snyders (2017), porém, no sentido não de conhecer a tirania para lutar pela democracia, mas no de explicitar esse desejo comum suscitado pela tirania contra outrem em torno do qual se aglutina dirigentes e dirigidos, resultante de uma abdicação interior de sublevação destes contra aqueles e da assunção de uma servidão em troca desse instante de prazer. É essa servidão voluntária, por assim dizer, que produz a superobediência na medida em que mina, por essa troca nem sempre consciente e por esse cálculo reflexo estendido a esfera dos afetos e a vida libidinal, uma resistência decorrente de outra estilística de submissão, denominada por Gos (2017, p. 56) de ascética, isto é, que coloca a obediência no registro de um cálculo para que se torne, por assim dizer, uma obediência mínima. Nas palavras do autor,

Obedecer, sim, posto que a situação objetiva o impõem, mas tentando a cada vez tornar a execução da ordem a menos completa, a mais vagarosa, a mais defeituosa possível, levando sua realização ao limite da sabotagem. Obediência a contragosto, de má vontade.

Não se trata de desobedecer “ativamente”, mas de obedecer da pior maneira possível; falamos submissão “ascética” para dizer que não se trata de uma simples negligência passiva ou de inércia (...) e sim de um trabalho de depuração pelo qual me esforço para eliminar tudo o que,

⁵ Diz o autor: “A representação vertical mascara a cadeia horizontal das cumplicidades e a parcela de compaixão prazerosa que cada um se vê oferecer em um regime tirânico. Suportamos ser tiranizados sobretudo porque nos vemos oferecer o prazer de nos tornar tiranos de um outro (...). o que sustenta a tirania é a sua estrutura “democrática”. Cada tiranizado se vinga de sua condição sendo, por sua vez, tirânico para com o um outro, de modo que a relação de obediência, longe de formar dois grupos separados (dirigentes/dirigidos), penetra todo corpo social, e todos são cúmplices, cada qual leva sua parcela de prazer de ser autorizado a ser tirano de outrem.” (GROS, 2018, p. 52)

na minha obediência, poderia significar um princípio de adesão.
(GROS, 2018, p. 57)

É essa forma de obediência mínima que é mistificada para que se faça prevalecer uma desmistificação da política, minando o que seria o esboço de uma resistência pacífica, inventiva, sem que esses atos pareçam de revolta ou de rebelião franca, sobretudo, se vivemos momentos em que algo próximo à crítica, ao desobedecer ou à prática de veridicção ou, mesmo, de reflexão da filosofia signifiquem atos de insubordinação ao instituído, apresentando-se como um risco. Isso quer dizer que numa conjuntura em que essas práticas de reflexão que se originam da indocilidade refletida, da rebelião e de uma desobediência dissimulada são vistas sob o signo do risco e como um perigo para ordem, o agir por reflexo prepondera como um agir homogeneizador da massa e a adesão a ele passa a ser quase como uma condição da governamentalidade atual.

Se a escola segue esse refluxo geral do capitalismo avançado, em seus empreendimentos mais obscuros está o estabelecimento dessa condição subjetiva da governamentalidade, a qual seus agentes aprendem, tanto quanto a tirania, para poderem sobreviver dentro dela, se identificando com esse agir reflexo, mesmo quando teoricamente seu pendor seja fazer aprender e formar para o exercício da reflexão e, paradoxalmente, para o acolhimento daquilo que mobiliza esse exercício: o incômodo ou o desconforto desses agentes-elementos, potencialmente atores. Para sair da potência ao ato, ela deveria ter outras condições, dentre elas, a da possibilidade de não adesão, mas de discussão e de dissensão, além da defesa de uma outra ordem de verdade, distinta por vezes, daquela instituída como única.

Foi essa forma do poder disciplinar e que permaneceu nos dispositivos de segurança da escola sob uma dispersão denominada de inclusão que procura incorporar ao coletivo regulamentado o que dele estava fora, conclamando

a sua adesão ao que o regula. O problema é o que o regula é um regime de verdade, enquanto que essas vidas que estavam fora e que escapam a regulação vivem sob outro regime, por vezes, outras normas e formas de existência, implicando mais uma multiplicidade de singularidades do que sua suposta unidade. Isso porque, se seguirmos Gros (2018), esse ato de desobedecer, essa obediência mínima, porque conclama a reflexão, acaba por ser também uma forma de obediência interior, dada pela convergência dessa existência com uma verdade que também parecem tão representativa quanto aquela propagada pela instituição e eleita como sendo a única a legitimar a ordem instituída, sem qualquer objeção.

Por isso seus agentes passam a se considerarem em uma ordem e hierarquia preestabelecida, o que é comum e compreensível, porém, como uma organização e hierarquização que necessita ser revista na medida em que, para se tornarem seus atores, uma maior circulação dos regimes de verdade deve aí ocorrer. Não me refiro a instauração de um relativismo em detrimento de uma única verdade, mas a uma multiplicidade de formas de existência e de vidas que vivem essas verdades, multiplicando os seus sentidos na escola. Na verdade, isso já ocorre e vem ocorrendo, embora tanto essas vidas quanto verdades pouco são vistas pelos seus agentes, salvo por aqueles que com o objetivo de saírem de seu registro funcional e almejem-se atores, acabam expressando-as e considerando essa instituição um espaço vital, mesmo que não se proponha a isso, para um trabalho ético-reflexivo sobre si, que somente ocorre numa relação com o outro, o diferente, o estranho.

Esse trabalho que se encontra na base da formação ética implica tanto um trabalho de si quanto numa abertura em relação ao outro, algo que é secundarizado pelos dispositivos da escola e pelo olhar produzido pelos seus agentes, pelo currículo e pela verdade aí instituída, fazendo congregar aí um confor-

mismo, somente similar aquele veiculado no tempo presente. Afinal, ele nos instiga a ver numa igualdade normalizada um modo de alimentar, antes do que a diferença ética, um individualismo sem precedentes, que nem acolhem o outro, tampouco nos faz ocuparmos eticamente do que somos.

O conformismo “moderno” faz surgir uma igualdade então de normalização. Por meio dela a ordem do mundo se torna para nós aceitável, e quase desejável. É pelo desejo de sermos nós mesmos que nos fazemos mais parecidos com os outros. Os que decidem sobre economia, os papas da comunicação fazem cintilar, no fundo do lago do conformismo, o fantasma de um si liso, luminoso. E cada um, novo Narciso, mergulha para aí morrer. (GROS, 2018, p. 107)

Analogamente com o que ocorre com a adesão ao coletivo, um trabalho subjetivo de romper com esse narcisismo, compreendido muitas vezes como um fenômeno social, antes que psicológico, no presente parece ser necessário, sobretudo, se considerarmos o diagnóstico anteriormente ventilado da inversão da monstruosidade e se o estendermos também a instituição escolar. Se antes cabia a escola corrigir o incorrigível, normalizar o anormal, docilizar os corpos da população introduzindo-os a um certo regulamento e deixando suas margens abertas para o mundo, agora seu desafio é olhar para essas margens e acolher as diferenças antes corrigidas, normalizadas e docilizadas, para humanizar o obediente funcional, aqueles que agem por reflexo, que aderem ao coletivo e que alimentam seu narcisismo, tirando a eles e todos nós do conformismo. Quem sabe, assim, diante desse nosso desafio, abandonaríamos a resignação em relação ao trabalho de si imperante, para assumir a afirmação por seu intermédio, ao mesmo tempo em que teríamos na alteridade com o outro a possibilidade de um comum emergente, vivo, potente, ator...

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

BRUM, Eliane. Cotidiano de exceção: como lutar por democracia aprendendo sobre a tirania. El país: opinião, Brasil, 29/05/2017 [disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/05/29/opinion/1496068623_644264.html., acessado em 12/02/2019].

BUTLER, Judith. **Cuerpos aliados y lucha política**: Hacia una teoría performativa de la asamblea. Barcelona: Paidós, 2017.

FOUCAULT, Michel. **Introdução à vida não fascista**. In: FOUCAULT, Michel. Por uma vida não fascista. São Paulo: Sabotagem, 2004, p. 04-08.

FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A coragem de verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

GROS, Frédéric. **Desobedecer**. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

LAZZARATO, Maurizio. **Signos, máquinas e subjetividades**. São Paulo: N-1 edições, 2015.

PAGNI, P. A. **Diferença, subjetivação e educação**: um olhar outro sobre a inclusão escolar. Pro-Posições[online]. 2015a, vol.26, n.1, pp. 87-103.

PAGNI, Pedro Angelo. A Deficiência em sua Radicalidade Ontológica e suas Implicações Éticas para as Políticas de Inclusão Escolar. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 31, n. especial, p. 312-338, 2017a.

PAGNI, Pedro Angelo. A Emergência do Discurso da Inclusão Escolar na Biopolítica: uma problematização em busca de um olhar mais radical. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 68, p. 255-272, jan./mar. 2017b.

PAGNI, Pedro Angelo. Da Exclusão a um Modelo Identitário de Inclusão: a deficiência como paradigma biopolítico. **Childhood & Philosophy**, Rio de Janeiro, v. 13, n. 26, p. 167-188, jan./abr. 2017c.

PAGNI, Pedro Angelo. O ingovernável dos corpos e das multidões na escola: formação ética, resistência e alteridade radical. In: RODRIGUEZ, Allan; BERLE, Simone; KOHAN, Walter. **Filosofia e educação em errância**: inventar escola, infâncias do pensar. Rio de Janeiro: NeFI, 2018, p. 195-212.

PRECIADO, Paul B. **Texto Junkie**: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: N-1 edições, 2018.

SNYDER, Timothy. **Sobre a tirania**: vinte lições tiradas do séculoxx para o pre-Sente. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

SOLOMON, Andrew. **Longe da arvore**: pais, filhos, e a busca da identidade. São Paulo/Brasil: Companhia das letras, 2014.

Recebido 12/02/2019
Aprovado 15/02/2019